

# 礼物交换作为宗教生活的基本形式

Zhe Ji

▶ **To cite this version:**

Zhe Ji. 礼物交换作为宗教生活的基本形式. 社会学研究, 2009, 141, pp.1-25. ⟨halshs-00402240⟩

**HAL Id: halshs-00402240**

**https://shs.hal.science/halshs-00402240**

Submitted on 7 Jul 2009

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# 礼物交换作为宗教生活的基本形式

汲 喆

**提要**：通过对礼物交换的研究，莫斯不仅超越了涂尔干理论中神圣-社会与凡俗-个体的二元对立，而且说明了道德行为兼具的可求性与强制性，揭示了社会纽带建构与存续的逻辑，从而进一步回答了涂尔干的宗教社会学所关注的“人性/社会如何可能”的问题。与此同时，当代的研究还表明，礼物范式有助于我们更深入地理解宗教之不可化约的独特属性，即涂尔干所说的宗教所具有的“自成一类的力”。在一定意义上，莫斯的《礼物》是对涂尔干的《宗教生活的基本形式》的答复或重写，而礼物交换就是宗教生活的一种基本形式。

**关键词**：涂尔干 莫斯 礼物 人性 宗教

## 一、涂尔干的“宗教问题”

1913 年 2 月 4 日，爱弥尔·涂尔干参加了“法国哲学会”组织的一个小型辩论会，研讨的主题就是他出版还不到一年的社会学巨著——《宗教生活的基本形式》（Durkheim，1912；涂尔干，1999）。正式展开辩论之前，涂尔干仅仅用了几分钟时间，就精要地概括了他这部长达 600 多页、积十余年之功才完成的宏大作品的主题[①]。在这篇提纲挈领的发言中，涂尔干指出，宗教生活的首要特点，就在于它预设并成就了一种自成一类（*sui generis*）的力，使个体能够超越自身，进入到比凡俗的日常状态更高、更强的状态当中。在涂尔干看来，这种能让宗教信仰者得到“加持”的力绝不是虚幻的，相反，它是人类赖以生存的条件。而所谓“宗教问题”，就在于“研究这些力是从何处来以及由何造就的”（Durkheim，1975/1913：23）[②]。

对于这个“宗教问题”，涂尔干所提供的答案今天已为人们所熟知：这些力就是集体力、社会力，因为只有社会才具有超越人类个体的道德力量，而宗教就是集体道德的表现。一旦抓住了宗教的这一根本，宗教社会学研究就可以为“人性的两重性”这个争论已久的哲学问题提供一个新思路。涂尔

① 涂尔干对宗教研究的特殊兴趣肇端于 1895 年。正是在这一年，他对宗教社会学有了“启示”性的发现，甚至倾向于认为宗教研究可以解决所有基本的社会学问题，并开始为他最终写成《宗教生活的基本形式》做学术积累。有关情节可以参见 Caillé, 1996：18 和 Tarot, 1999：203, n. 9。涂尔干研究旨趣的这一转向，也体现在他对《社会学年鉴》（*Année sociologique*）的编撰工作当中。1898 年，涂尔干发表了《乱伦禁忌及其起源》（涂尔干， 2003：3-82），这是他有关宗教社会学的第一份重要文献，也是《社会学年鉴》第一卷（1896-1897）的开篇之作。随后，在 1899 年出版的《社会学年鉴》的第二卷中，首篇文章又是他的《论宗教现象的定义》（涂尔干，2003：85-115）。在这一卷的序言中，他明确指出，在 1897-1898 年间，“我们把有关宗教社会学的分析放在了首位。这种具有首要地位的现象……是产生其他所有现象、至少是绝大多数现象的根源。……当我们看清楚许多与宗教社会学有关的问题后，这些问题（指与文学、艺术、法律、道德、亲属关系和经济组织等集体生活形式有关的社会学问题——笔者注）的面貌就完全改变了。”（涂尔干，2003：187）。

② 涂尔干的发言以及随后的辩论很快就以《宗教问题与人性的两重性》为题发表于《法国哲学会通报》（Durkheim, 1975/1913）。次年，涂尔干进一步阐发了这篇发言的主旨，在当时意大利的多语刊物《科学》（*Scientia*）上发表了《人性的两重性及其社会条件》，此文的中译本见涂尔干，2003：231-246。

干指出，通常我们都会体验到人同时兼有两种对立的存在，包括肉体与灵魂、物质与精神、感性思维与理性思维、自利之心与公道良知等等。但是，曾经在思想史上占有重要地位的学说却都不愿承认人性中的这种矛盾，而试图用否定的一元论来解决这一难题。一方面，以经验主义的知识理论、功利主义的行动理论和物质主义的存在理论为代表的经验的一元论把感性和功利当作人的唯一本性，拒绝承认观念和道德的实在性；另一方面，绝对的观念论则把概念当作全部实在的基础，认为世界是一个由观念构成的体系，把我们所感知到的人与世界的对立以及人自身的内在冲突当作简单的错误。当然，也有一些哲学家从现实主义的态度出发，承认事物的基础是矛盾的，承认人的生活既有精神也有物质，既有理性和道德、也有混乱和丑恶；但是，他们却不能解释为什么这些对立的原则不是各自保持纯粹与分离的状态，而是要在人性中相互结合、相互渗透。就这一问题而言，对图腾宗教这种宗教生活的基本形式的社会学研究终于能够给我们提供一个令人信服的答案。这种研究告诉我们，通过宗教表达出来的社会力有一种提升个体、使个体超越自身的权能，它使个体在维持以有机体为基础的个人存在之外，还能体验到一种非个人的、属于智识和道德秩序的更高的集体存在。既然任何一个个体都是社会的人，那么人性就必然是双重的，必然兼具个体性和社会性、兼具部分和整全。于是，人性的两重性就得到了科学的解释和经验的证实，因为人确实同时参与两种对立的生活（Durkheim，1975/1913；涂尔干，2003：231-246）。

这就是涂尔干借助《宗教生活的基本形式》所要揭示给我们的一个重大发现[①]。在此，通过一种深刻的、带有本体论关怀的实证主义[②]，涂尔干将哲学与科学、社会与自然联系起来了。这是因为，人的“非自然”——亦即社会性，就是人的“自然/本性”（nature）中的基本方面，而且是比个人性更高的方面。这种非自然的自然，正是社会学这门关于人的科学的主题。由此，涂尔干奠定了法国宗教社会学的基础：宗教社会学就是关于社会表现和集体良知的形式的科学，也就是研究人的自成一类的自然和“属性”的表达、持存与变迁的科学。

如果说对人性的社会根源的发现终结了旧形而上学的争论、为人性的两重性提供了恰当的说明，那么，这个发现同时也引出了新的问题。“起源不同、属性不同”、“相互矛盾、相互否定”的神圣存在与凡俗存在——亦即社会性与个体性，到底是如何克服二者之间的“真正意义的对立”（涂尔干，2003：234）的呢？公德与私心、灵魂与肉体、精神与物质等等相互排斥的方面，究竟是如何“相互结合、相互渗透”、统一为个体人格的呢？换言之，对宗教力的社会本原的揭示，必然要引出这种力如何持续、有效地施加在个体身上的问题。力总是针对特定对象的，脱离了对个体受力方式的考察，对集体力的分析就是不完整的。这个问题一言以蔽之，就是“人性如何可能”？套用西美尔的话，这也就是“社会如何可能”的问题（Simmel，1908），因为只有当个体内化了集体良知而成为社会人，社会才有可能存续。

人性如何可能？社会如何可能？涂尔干在《宗教生活的基本形式》中给出的答案充满张力。首先，涂尔干把“神圣”与禁忌紧紧地联系在一起，把象征社会的神圣事物定义为被禁忌隔离的、受到禁忌保护的对象（涂尔干，1999：47）。毫无疑问，用禁忌来定义神圣，很好地表达了社会所具有的物质和道德权威。但是，这一假设同时也极端地强调了社会的外部性特征：神圣-社会总是远离凡俗-个体的。结果是，凡俗-个体与神圣-社会的结合，就成为一件极度困难的事情，甚至总是要以凡俗-个体的自我牺牲为前提，因为“除非凡俗事物肯于抛弃自己的特征，借助某种方式或在某种程度上成为神圣的东西，否则，这种联系就不可能建立起来”（涂尔干，1999：47）[③]。因而，在涂尔干那里，个体与集体的关系既是密不可分的，又是高度紧张、极不稳定的。一方面，他坚持人的两重性“在深层次上是相互统一、相互渗透的”（涂尔干，1999：69）；他认为，人与图腾、灵魂的一体

① 在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干对于人性的两重性问题已有很多直接明确的论述，尤见于其对图腾本原以及灵魂观念的考察。
② 这种实证主义和那种至今仍很流行的、诉诸表面经验而不触及深层实在的庸俗的实证主义形成了鲜明的对比。
③ 因此，从对禁忌的强调出发，涂尔干特别重视苦行的宗教意义。在涂尔干那里，苦行主义不仅是宗教生活的基本要素之一，甚至可以说全部宗教生活都是以克制本性、忍受痛苦为前提的（1999：407-412）。

关系就是人与社会的一体关系的具体实例。但另一方面，他又指出，人与社会的沟通总是意味着某种“断裂”，意味着对原有的连续性的突破（涂尔干，1999：46），就如同象征着“再生”的成年礼所要表现的那样。其次，对于社会的外部性特征的强调，也自然凸显了社会与日常之间的断裂。如果凡俗-个体要通过自我否定才能与神圣-社会相结合，那么，这种结合自然就难免与“谵妄”、“狂暴”相连。的确，在强烈的集体亢奋当中，个体最容易忘记自我、让集体意识占了上风。正因为如此，涂尔干对于各种集体欢腾（effervescence collective）格外关注。他认为，宗教的观念也就是集体意识“似乎正是诞生于这种欢腾的社会环境，诞生于这种欢腾本身”（涂尔干，1999：289）。无可否认，仪式庆典、集体聚会乃至革命和战争，都是高强度的道德/精神活动，都是社会力加诸个人的集中方式。这时，集体力与个体意识融会贯通，社会在个体身上得到了充分展现。甚至可以说，只有在集体欢腾的情况下，社会才是名副其实的社会。可是，这种把集体欢腾当作社会化的最高形式的看法，却暗示集体欢腾以外的社会不是社会，至少不是完全的社会。当然，个人须臾离不开社会。涂尔干也提到，除了那种暂时性的、间断性的状态以外，集体力量还通过他人的道德鼓励、通过语言和工具等社会的创造物以及对象化了的各种神圣符号持续在场（涂尔干，1999：282，290-294）。在其他一些著作中，他还曾指出，法团是处在个体与社会整体之间的道德实体，能够为分化社会的团结提供基础，而分类图式则将制度与日常熔为一炉，保障了集体意识同时兼以匿名和具体的方式实现其规定性（涂尔干，2000；涂尔干、莫斯，2000）[①]。但无论如何，日常生活与集体聚会毕竟是对照鲜明的两种氛围。涂尔干一再强调，前者是单调乏味、萎靡沉闷的，而后者则充满了生机和力量，这种对立其实就是圣俗对立在社会形态学上的反映。在此，社会的自我持存陷入了某种两难境地。依据涂尔干的观点，似乎欢腾的集体生活才是人类所特有的真正的生活；可是，这种生活因其激越，“对有机体以及个体意识都是一种暴行，它干扰了社会生活的正常功能”（涂尔干，1999：298）。但在集体欢腾之外，当人们回落到平常状态之后，社会在个体身上却又是“不充分在场”的，而这正是涂尔干本人所定义的“失范”（渠敬东，1999b：29）[②]。

涂尔干上述论述中所具有的张力，在很大程度上反映了人类生存本身所具有的内在紧张。不过，这其中仍然显露出涂尔干社会理论的一些限度。因为，如果从神圣-社会与凡俗-个体的二元对立出发，并以本质主义的视角来看待社会，那么，在回答“社会如何可能”的问题时，就难免要于诉诸社会决定论、贬低日常生活，并把社会突出地理解为对个人的约束。甚至可以说，涂尔干一生的理论努力，都是在处理整合与失范、团结与自由之间的紧张。依据涂尔干的研究进路加以推演，神圣-社会与凡俗-个体的二元对立，最终似乎只能通过一种悖论的方式得到缓解，这就是“道德个体主义”，即一种通过崇拜“神圣的个人”而“道成肉身”的“世俗宗教”（孙帅，2008）。

社会决定论与个体主义之间的张力，能否在现代条件下启发一种以建构深度自我为核心的社会存在的崭新形式，这是涂尔干留给我们的疑难（渠敬东，1999a）。而涂尔干的外甥和学生马塞尔·莫斯，则从另一个角度勾画出了贯通个体存在与社会存在的可能性。1925 年，涂尔干逝世八年之际，莫斯在复刊后的《社会学年鉴》[③]的第一卷上发表了他的《礼物：古式社会中交换的形式与理由》（Mauss，1925；莫斯，2002）。这篇只有 100 多页的文章对于社会学与人类学的影响绝不逊于乃师的《宗教生活的基本形式》，它所引发的诠释、补充和批判如今已是卷帙浩繁。在此，我们认为，对《礼物》这篇作品应该从涂尔干意义上的宗教社会学——也就是关于社会表现与集体良知的科学——的角度加以解读。这样一来，我们将会发现，莫斯的礼物研究绝不只是对前商品经济社会中的

[①] 对这一问题及其意义的深入分析，参见渠敬东（1999a；1999b）。

[②] 渠敬东曾敏锐地指出（1999b：301，311，注 36）：“从某种角度上说，通过断裂形式加以呈现的仪式（如节日、狂欢和革命）不仅是社会实现的一种方式，甚至可能是社会实现的唯一方式”。这里的吊诡之处在于，这种“社会实现的唯一方式”却往往包含着对某些失范现象的正当性的暂时认可，意味着对正常社会生活的破坏。

[③] 在欧洲一战前的动荡局面中，由涂尔干主编的《社会学年鉴》于 1913 年停刊。

互惠交换现象及其遗存的稽考，而恰恰是在尝试化解涂尔干的一般社会理论中的紧张。莫斯的《礼物》甚至就是对涂尔干的《宗教生活的基本形式》的一种答复或重写[①]。

## 二、莫斯的“礼物交换”

《礼物》一书也是以非西方社会的民族志资料和前现代西方社会的历史资料为基本素材的，但与涂尔干不同，莫斯所关心的首要问题不是宗教力的神圣来源，而是集体与个体、道德生活与物质生活相互交织的社会运作过程。在莫斯那里，集体理想首先并不体现为外在的制约，而是自由与义务的结合；社会存在的自我更新主要依靠的不是断裂式的集体聚会，而是主体间可持续的日常交流。就此而言，莫斯的社会学主题从作为“本原”的社会转向了作为“中介”的符号和关系，在相当程度上超越了涂尔干理论中无所不在的神圣与凡俗、社会与个体的二元对立。

在涂尔干的著作中，“强制”、“约束”和“义务”是频频出现的词语。在某种意义上，甚至可以说涂尔干的“社会”就呈现为集体对个体的制约。实际上，涂尔干社会学的核心概念“社会事实”（fait social），指的就是“存在于个人身外，但又具有使个人不能不服从的强制力”的那一类事实（涂尔干[迪尔凯姆]，1995：25，31）。也正因如此，涂尔干的社会学才提出要把社会事实当作外在的“物”来研究。在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干仍然坚持这种社会唯实论和社会决定论的观点。他说：“社会学问题——如果我们只谈一个社会学问题的话——就在于从不同形式的外在强制中寻找出各种与之相应的道德权威，并揭示出决定这些道德权威的根源”（涂尔干，1999：311，注 6）。

莫斯同样关注强制和义务。他在《礼物》中开门见山地指出，礼物交换（échange-don）表面上是自愿的，但实质上都是义务性的（obligatoire）。他甚至说：“所谓的自愿的呈献，表面上是自由的和无偿的，但实际上却是强制的和重利的”（莫斯，2002：3-4）。然而，如果我们就此把礼物交换当成一种简单的社会谎言，那就完全误解了莫斯的意思。在莫斯那里，强制与自愿都是真实的和不可化约的，二者恰恰同时结合在礼物交换当中。莫斯明确指出，赠礼是“强制与自发参半的”（莫斯，2002：186）。虽然呈献（prestation）与回献（contre-prestation）[②]——亦即礼物交换的抽象形式——“根本就是一种严格的义务，甚至极易引发私下或公开的冲突，但是，它们却往往透过馈赠礼物这样自愿的形式完成”（莫斯，2002：7）。必须注意的是，虽然归根结底，礼物交换属于严格的义务，但其“自愿的形式”绝不是无足轻重的，因为只有作为无偿、自愿的付出，礼物才能成其为礼物。换言之，在礼物交换这种社会互动中，义务不能牺牲自由，自由也没有否定义务。这时，义务——或者说“社会决定”（détermination sociale）——就不是简单的、外在的强制，而必须转化为自主的意愿才能实现其自身。这样，莫斯的礼物交换就突破了涂尔干的社会事实的界限，把研究重点从社会事实之道德权威的根源转向了社会事实之得以实现的方式。正如当代法国社会学家卡尔桑蒂所概括的那样，礼物研究“超越了强制（contrainte）的议题，不再诉诸强制的排他性的解释功能，转而进入到一个新的问题意识当中：[社会]决定恰恰是作为自由发挥作用的”（Karsenti，1994：23）。

---

① 这里的重写并不只是一种隐喻。在涂尔干团队的学术分工中，莫斯负责宗教研究，而《宗教生活的基本形式》则吸收了莫斯的大量成果。2008 年 6 月 2 日，加拿大社会学家、涂尔干与莫斯的传记作者富尼埃（Marcel Fournier）在巴黎一个名为“犹太世系圈”（Cercle de Généalogie Juive）的协会演讲时提到，《宗教生活的基本形式》问世后，涂尔干的学生、莫斯的挚友和合作者于贝尔（Henri Hubert）曾对莫斯说：“这是一部妙不可言的大作！但只缺一样东西——你的署名。”

② “呈献”（prestation）这个词极为关键，它也就是莫斯意义上的“礼物”概念，即道德人（personne morale）自愿提供的经济或非经济的义务性付出。有关该词在法语中的复杂含义，见莫斯，2002：11，注 5（中译注）。“Prestation”在英语中没有对应的词，所以在早期的英译本中（Mauss，1954），译者保留了法文原词。多少有些遗憾的是，在后来的英译本中（Mauss，1990），这个词被转译成了“总体性的服务”（total services）。

顺便提一句，英译第二版把《礼物》一书的副标题从第一版的“古式社会中交换的形式与功能”改回了符合原文的“古式社会中交换的形式与理由（raison）”，这倒是令人欣慰的。因为从功利主义和等价交换的角度看，礼物交换显然是“不合理的”（irrationnel），但是，根据莫斯的诠释，这种交换绝对是有理由的，而且比追求利益最大化的功利合理性（rationalité utilitaire）更符合人类的理性（raison）。

更进一步说，由于礼物交换呈现为一种“反交换的交换”（Karsenti，1994：24），交换对象的价值、交换的时机和方式并不完全是预先明确规定的，而在很大程度上是由参与交换的主体根据互动情境相互决定的，这也给了个体自由以空间。正是因为赠礼本身不能完全化约为义务，礼物才具有了社会价值，才体现为一种向他人呈献自我的主动行为，进而促进社会纽带的形成（Caillé，2006：70）。换言之，尽管礼物应该送得恰到好处，但是，这种“恰到好处”的前提恰恰是如此赠礼并不完全是强制性的，否则，礼物交换就变成了商品经济中的契约交换。另一方面，礼物交换中所蕴含的自由也使主体对权力的运用成为可能。例如，拒绝礼物就是一种强烈的道德行为。相应地，对功利交换的拒绝就没有这样的含义。这是因为，对功利交换的拒绝并没有完全否定这种交换关系本身，它甚至因为暗示需要更大的利益而肯定了功利交换的逻辑。因此，正如英国人类学家道格拉斯所指出的，通过《礼物》，莫斯在涂尔干学派的社会学中引入了个体唯实论的观念（Douglas，1990：xiii）。

在礼物交换的自由空间中，时间尤其是个体形成互动策略的关键。深受莫斯影响的布迪厄正是通过分析赠礼行为中行动者对时间的感受和应用，来批评人类学中的结构主义和客观主义观点的（布迪厄，2003：154-175）[①]。布迪厄指出，礼物交换的实践是在时间中建构的，它在时间中获得作为顺序的形式，并在时间中使实践产生出方向和意义（sens）[②]。与在重大节期必须完成的礼节性馈赠不同，那些日常生活中最普通的礼物交换缺乏明确的规则，通常是以“即兴”、“意外”的方式表达相互“关切”、维持惯常秩序的。这种礼物交换在时间流中以一种“持久的不确定性”为前提，而这种不确定性，恰恰维系着日常礼物交换的“魅力”和全部“社会功效”。在日常礼物交换中，人们所遵循的绝不是客观主义所理解的那种互惠循环的机械法则，而是既缺乏严密性又没有恒定性，但却风格一致、实实在在可经验到的“实践逻辑”。实践逻辑正是日常生活中的社会游戏能够持续进行的基础。布迪厄的这些阐述，提示给我们莫斯在礼物研究中超越了涂尔干的又一发现：如果社会纽带在集体仪式之后的日常生活中没有松懈下来，那么它所依赖的可能就是这种缺乏规定性但却连续有效的给予和回报。这就是说，除了断裂式的集体行动以外，日常生活中的社会也不只是以语言、神圣事物等外在于个体的形式在场，而是可以通过持续的社会互动不断地再生产出来的，而莫斯所说的礼物交换无非就是建设性的社会互动的一种原型。总之，一方面，与激越的集体欢腾一样，这种交换可以是充满紧张的，是关乎荣誉和名声的，是在与灵力、团体打交道。特别是在古式社会中，虽然礼物交换并不总是生死攸关的，但也常常是攀比、竞争的。有些时候，礼物交换与集体欢腾甚至可能融为一体，“夸富宴”就是这样的典型。但另一方面，与需要恪守规则或进入癫狂状态的宗教仪式相比，集中的礼物交换更多了一些社会团结本义应有的轻松愉快，至少，它绝不是以克制本性、忍受痛苦为主题的。而日常的礼物交换则更少制约、更具自发性和连续性，它所依据的不是直接强加的社会控制，而是某种布迪厄所说的“非明示性图式”（布迪厄，2003：160）[③]。

或许我们可以这样理解，如果说涂尔干重视的是社会力的本原，那么，莫斯关心的则是社会力的流动。因此，在涂尔干那里，社会是本质的、外在的、断裂的、疏离的，而在莫斯那里，社会是关系的、内在的、连续的、切近的，而且社会力运行的动力学根源就隐藏在礼物交换的时间延展性当中。“要完成任何回献都需要‘时间’”，而“礼物必然导致信用的观念”，因为“授受了馈赠就有义务回报”（莫斯，2002：66，67，4）。由于赠礼、收礼和回礼是指向未来的、虽然并不总是十分明确但却始终有效的社会义务，那么，与呈现为可逆关系、交割即终结的功利交换不同，礼物交换呈现为不可逆关系，一旦发动，赠礼者和受礼者就会卷入连续往还的链条，双方要根据互动的状况相继做出恰当的反应，于是礼物交换就很难有真正的终结。礼物是相互召唤的。所以莫斯特别赞赏古印

[①] 除了礼物交换以外，布迪厄的惯习（habitus）、场域（champ）的概念及其对实践的逻辑、身体形态的文化资本的分析，乃至对社会运作的界入态度，无不受惠于莫斯。1997 年 5 月 15 日，布迪厄在法兰西公学（Collège de France）举办的“莫斯的遗产”研讨会上，曾回顾了莫斯的研究对他的影响（Bourdieu，2004）。

[②] 在法语中，“sens”一词兼有方向和意义的意思。

[③] 莫斯曾引用其故友赫茨（Robert Hertz）的笔记，指出毛利人部落间或家庭间存在着“送礼必须要有所交换或回报的制度”，但这种制度“不需要任何明确的规定”（莫斯，2002：19）。

度那句名言：“只有一个轮子转向唯一的方向”（莫斯，2002：154-155，177，注 77）。这就是说，礼物交换一旦达成，社会便运转起来了。这时，“社会”体现为事件与过程的交替循环，体现为自发行动和普遍规则的相互规定，即一种预期和意外、主动和被动连续综合的时间化了的“生活”。而“社会生活”，正是莫斯所定义的自成一体的社会学的研究对象（Mauss，1969b/1927：220）。

那么，既然礼物交换的义务往往缺乏明确的规则，“礼物中究竟有什么力量使得受赠者必须回礼？”（莫斯，2002：4）对于这一问题，我们不必去外部找答案，因为这种力量就内在于礼物交换的社会心理机制当中，即赠礼所引起的无休无止的相互期待（attente）。是的，社会期待就是礼物所赋有的“精神力/灵力”（pouvoir spirituel）——“奥”（hau）。只要我们仔细阅读莫斯大段引用的赫茨对毛利人的“奥”的记述，我们就会明白这一点：接受了礼物也就承担了对方的期待，如果不履行回礼的义务，没有恰当地满足对方的愿望，“那将是不公正的”，“会令人难受”（莫斯，2002：19-20）。在讨论特罗布里昂的礼物交换时，莫斯也通过对马林诺夫斯基的转述指出：“回礼是义务性的，是被期待的，而且要和收到的礼物相当。”当然，这里所期待的并不是物质本身，而是一种向不确定的未来敞开的、可持续的、与当事人各自的地位和角色“相当”的社会纽带。在这一点上，莫斯称赞拉德克利夫-布朗对安达曼群岛的交换所做的分析是“精彩”的，因为后者指出，当地的赠礼“与较发达社会的贸易和交换目的不同”，其“目的首先是道德性的，主旨在于使参与交换的双方产生友好的感情”（莫斯：2002：44）。

1934 年，在一次围绕涂尔干的学生西米昂（François Simiand）的货币研究举办的讨论会上，莫斯明确地指出了“期待”在社会交换中的核心地位[①]。这段发言值得我们玩味：

> 归根结底，我们最终触及的就是期待的观念、即“未来的贴现”的观念的重要性。期待是集体思维的形式之一。我们彼此相处，成为社会，期待着在我们之间有这样那样的结果，这就是共同体的基本形式。我们过去可以使用“强制”、“力”、“权威”这些表述，它们有它们的价值。但是，我认为，集体期待的观念是我们应该研究的最基本的一种观念。我不知道除此之外还能有什么其他法律和经济的生成性观念：“我期待”，这甚至定义了所有出自集体本性的行动。它源自神学：上帝将会听到——我不说将会满足——我的祈祷。（Mauss，1969a/1934：117）

事实上，莫斯对集体期待的关注可以再向前推十年。1924 年 1 月 10 日，正当莫斯即将完成《礼物》的时候，他曾在“法国心理学会”就心理学和社会学的关系发表过一次演讲（Mauss，1985/1924）。在演讲的结尾，莫斯提出了心理学应该和社会学一道研究的两个迫切课题，其中一个就是我们体验为“模糊的焦虑”的期待，因为期待体现了他所说的“身体、灵魂与社会完全融在一处”的“总体性现象”；而另一个课题就是“总体的人”（homme total）。显然，这个总体的人，不是涂尔干所描述的那种处在社会与个体、神圣与凡俗的二元对立中的人，而是身体与灵魂、自我与他人融为一体的人，是彼此相互期待、同时处在物质联系和道德纽带中的人。在莫斯看来，只有西方现代社会和少数非西方复杂社会中的高度文明化了的精英阶层才是双重的人（*homo duplex*）——由于复杂的劳动分工，他们甚至是多重的人——因为只有他们才突出地感受到理性与感觉的冲突。普通人，或者说传统社会中的大多数人都是“总体的人”。他甚至意有所指地批评道，社会学的一个普遍错误就是从作为精英的学术人自己的心性出发去理解人类的心性。

[①] 卡尔桑蒂（Karsenti，1994：49-51）和斯坦奈尔（Steiner，2001：707）都指出了期待的概念在莫斯社会学中的重要性。此外，需要注意的是，莫斯在这个场合重申期待的社会学意义绝不是偶然的。莫斯坚持在广义上使用货币的概念，对他而言，现代社会的货币只是礼物的一种次级类型，是礼物被抽象化、去人格化、解除掉与道德的关系之后的产物（莫斯，2002：84、注 31）。因此，莫斯在《礼物》中多次讨论到货币。

如果说莫斯在《礼物》中首次提出了“总体性社会事实”（fait social total）的概念，那么，这一概念的出发点和归宿就是“总体的人”，这就像涂尔干提出圣俗之分的宗教定义是为了说明人性的两重性一样。这样一来，《礼物》与《宗教生活的基本形式》的基本对照关系也就清楚了。与强调禁忌、区分和对立的涂尔干相反，莫斯通过《礼物》所要揭示的正是“混融”（mélange）——人与物、人与人、个体与集体、集体与集体、精神与物质、当下与未来的混融：

> ……归根结底便是混融。人们将灵魂融于事物，亦将事物融于灵魂。人们的生活彼此相融，在此期间本来已经被混同的人和物又走出各自的圈子再相互混融……（莫斯，2002：45）

正如富尼埃所指出的，莫斯就此引入了一个新的社会学问题——建立在“相互性”（réciprocité）[①]基础之上的“社会融合”（cohésion sociale）（Fournier，1994：526，参见Mauss，1969c/1931）。在莫斯那里，“融合”就是作为总体（totalité）的社会在个体身上的表现（Mauss，1969d/1934：315），而“相互性”则是社会性（socialité）的可能性条件；或者说，社会就是一个动态的相互性体系（Karsenti，1994：42-45）。于是，涂尔干所引出的“人性如何可能”的问题、也就是西美尔的“社会如何可能”的问题就找到了答案，而且，莫斯的回答与西美尔相似——在西美尔的社会学中，社会之所以可能，所依据的也正是借助抽象形式表现和经验的具体实践的“相互性效果”（Wechselwirkung/effets de réciprocité），亦即社会化了的人与人之间的交互关系（interrelation）[②]。在这种交互关系中，每个人都参与到他人的生活当中，每个人的物质利益和道德生活都与他人相关；而礼物就是一种符号，同时象征着我们对物质满足和社会团结的期待。通过以礼物交换为原型建构起来的彼此混融的相互主体性（intersubjectivité），社会才能成其为社会，个体也才能基于与他人相互的承认和感激（reconnaissance）[③]而形成真正的自我。换言之，社会就是连续、交错的社会实践、社会互动；而人的本质，正如马克思所说，“在其现实性上，它是一切社会关系的总和”（马克思，1995：56）。[④]可以认为，莫 斯由此将社会学从涂尔干以实体性的社会为中心的“社会主义”（sociétisme）转向了以社会关系为中心的“社会主义”（socialisme）。

---

① 在此，就像在《礼物》的中译本中那样，我们把“réciprocité”译为“相互性”，而不是中文世界通常使用的“互惠性”。这是因为，这个法文词的本义并没有“加惠”的意思；而在莫斯那里，它指的是对彼此的社会处境的相互承认并据此做出恰当反应的实践原则，与当代汉语中带有功利色彩的“惠”没有必然联系。除非我们用“用心专谨”的古义来理解“惠”，否则，“互惠性”的译法就显得有些狭隘。一方面，莫斯的礼物交换所指的是一种符号交流，交换的媒介可以是物质，也可以是赋有特定意义的言辞和态度；另一方面，礼物交换也不都是善意的，它可能是情意往还，也可能是冤冤相报。当然，莫斯倾向于把礼物交换看作是社会整合的基础，因为善意交换的结果是惠及双方的。但是，他从未忽视礼物交换与社会冲突的关系，在他看来，社会冲突也是基于相互性逻辑的。

② 直到最近，莫斯和西美尔的社会理论的关系才开始引起学术界的注意。巴比陆指出，由于涂尔干与西美尔的分歧（涂尔干对西美尔的批评见涂尔干，2003：247-270），莫斯与西美尔并没有直接的交流，但是二者的学术旨趣和理论取向却有着惊人的相似之处。通过比较，巴比陆认为，莫斯的“礼物”概念和西美尔的“相互性效果”概念颇为默契；莫斯通过礼物研究达到了西美尔理解相互性的同样深度，而西美尔对交换的社会化意义的分析也与莫斯相通（Papilloud，2002）。

就此而言，我们可以再补充一个有趣的证据。我们认为，西美尔先于莫斯十余年发表的 《社会如何可能》一文可以看作是对莫斯《礼物》的预兆式注解。限于篇幅，这里我们仅提示读者，西美尔在这篇有些晦涩的文章中触及到了灵魂与物的关系、基于交互行动的社会化、个体与社会的混融、体现在个体意识中的社会总体性等等《礼物》一书的诸多主题。而且，西美尔也使用了德文中相当于法文的“呈献”（Leistung）和“回献”（Gegenleistung）的字眼来说明人在交换中的付出与回报（遗憾的是，在《社会如何可能》的英译本中，呈献一词因被译作“function”或“performance”而隐去了，见 Simmel，1910；晚近出现的法译本则反映了能体现莫斯和西美尔之联系的这个痕迹，见 Simmel，1999）。西美尔甚至像莫斯一样批评说，在实行功利性等价交换的现代货币文明中，个体的生活和统整的人格被从经济活动中抽离出去了，人趋向于一种纯粹的客体性，只是被动地依据客观规范，在他的付出与得到的回报之间实现平衡（Simmel，1908）。

③ 莫斯对礼物和社会承认的分析，见莫斯，2002：70-73。不无意趣的是，法文中的“reconnaissance”一词除了承认和感激这两个最基本的意义以外，还暗藏有“重新-共同-诞生”（re-co-naissance）的意思。这未免令我们想到，礼物交换所产生的相互承认和感激与成年礼一样，都有使个体“再生”之义。当然，前者是通过日常互动连续地更新社会纽带，后者则是以断裂的方式获得新的社会身份。

④ 莫斯曾指出：整个社会“不过就是关系”（Mauss，1968/1909：401）。

## 三、礼物范式

通过“混融”、“期待”和“总体性社会事实”等主题，莫斯的礼物研究既提出了新的认识论，也提出了新的本体论，回答了个体表现与集体表现如何统合的问题。在个体与社会的关系或者说人性/社会如何可能的问题上，莫斯不仅拒绝任何单向的因果解释，而且也超越了当时人类学在个体人格与文化模式之间建立的种种复杂因果论。按照卡尔桑蒂的说法，莫斯的《礼物》根本就是以“翻译”论取代了社会学和人类学中的因果论（Karsenti，1994：82-88）。在莫斯那里，个体与社会不是两极，甚至也不是两个维度，而是依据一定规则相互表述的一体两面。这就是说，在实践中个体与社会相互翻译，二者之间的关系所依据的是一种表述逻辑，而不是因果逻辑。个体不是外在于社会的简单效果，而是社会结构在个体层面上的建构和表达；与此同时，社会也通过礼物-符号交流使具有相互性和延展性的社会关系在个体身上表现出来。

在此，我们偏重于指出莫斯对涂尔干的超越之处，但是，我们倾向于把这种超越看作是涂尔干学派学术思想的延续，而不是断裂。实际上，涂尔干有关契约和道德的理论（涂尔干，2001a），特别是其对权利和义务的宗教起源的考察，都是莫斯礼物研究的基础[①]。而且，涂尔干在其后期学术工作中，已经注意到了道德生活中的义务与自主、集体与个体的复杂关系。为了克服康德的先验主义的道德观，涂尔干曾再三强调，“可求性”（désirabilité）与义务一样，也是道德的基本特征；只有可求的和被求的道德，亦即个体乐于追求的道德，才是“善”的道德（涂尔干，2002）。不过，总的来看，涂尔干的道德社会学毕竟更重视社会事实的外部性，倾向于把教育和纪律看作是社会和道德得以维持的根本体制（涂尔干，2001b）。在涂尔干那里，经验中的道德的可求性如果不是在相当程度上被解释为对社会强制的内化，那么就是没有被解释。涂尔干这种重义务甚于“福利”（在法语中“福利”与“善”、“物质”皆为同一个词：bien）的倾向，明确地表露在 1901 年他为《社会学方法的准则》第二版所撰写的序言当中，他甚至暗示，他对福利的社会学把握有点力不从心：

> 我们所说的社会事实赋有的压制性权力（pouvoir coercitif）远不是它的全部，社会事实同时也可以表现出相反的特性。比如说，一切制度都是强加于我们的，但我们却愿意遵守它们；制度迫使我们承担义务，但我们却喜欢制度；制度约束我们，但我们却从制度的运作和约束本身得到好处。这就是道德家们过去经常强调的福利观念和义务观念的反题，福利和义务表达了道德生活的两个不同方面，但这两个方面是同样真实的。不过，或许没有任何集体实践不对我们施加这种双重影响，而且，这两方面的矛盾也只是表面上的。如果我们没有用这种兼具自私和无私的特殊执著（attachement）去定义集体实践，那只是因为这种执著不是通过容易感知的外在记号（signe）展现出来的。福利具有一些比义务更内在、更深邃、因而更不易捉摸的东西。（Durkheim，1999/1895：XX-XI，n. 2；参见涂尔干[迪尔凯姆]，1995：17，注 1。）

这里的“福利”就是所收到或送出的“善/物质”（bien），其实也就是礼物。可以认为，莫斯的工作，便是在涂尔干的基础上努力去捕捉福利观念那种内在、深邃而不易捉摸的道德意涵。与涂尔干一样，莫斯坚决反对功利主义和形而上学的道德理论，但是，他并没有悬置道德实践的经济、政治和心理维度，而是从“更深刻的社会实在”（Lévi-Strauss，1985：XVII）出发努力说明生活中的道德可求性，这就是由礼物所象征的对团结、物质、权力、情感等多方面的期待。如果说涂尔干是在把社会事实当作外在的物来研究，那么莫斯则揭示出了凝结在物上的总体性社会事实。莫斯发现，给

[①] 莫斯自己也把《礼物》看作是对涂尔干所提出的这一议题的深化，见莫斯，2002：195。

予、接受和回报的自愿性义务就是涂尔干所说的集体实践中“兼具自私和无私的特殊执著”，而礼物则是这种执著的“外在记号”，亦即承载了“礼”（一般道德规范）的物。

沿着涂尔干所开创的道路，莫斯从经验的角度进一步补充了康德的道德哲学，不过，他和涂尔干在某种程度上又都是康德主义的。他们都相信，道德科学的目的“首要的是理解道德秩序，最终是指导道德秩序的变化”（涂尔干，2002：72）。因此，莫斯在礼物研究中倾注了学术、伦理和政治等多重关怀，他的礼物交换是一种体现在具体中的抽象，具有某种康德意义上的“范畴律令”（Kategorischer Imperativ）的意味。如果我们套用一些康德道德哲学的术语，可以说，在莫斯那里，给予、接受和回报的义务是获得自由的方式；在由“善意”（Good Will）[①]启动的礼物交换中，实践理性将个别与整全、个体良知与普遍规则结合起来了；道德在肯定自然和功利的同时，超越了自然和功利的因果律。

基于莫斯所揭示的作为道德生活的礼物交换的形式抽象性，法国《莫斯评论》（*La revue du MAUSS*）[②]的创办人阿兰·加叶在最近十几年中相继出版了一系列著作（例如Caillé，1996，2000，2004，2006），把莫斯的微言大义总结为一种“礼物范式”（le paradigme du don）。所谓礼物范式，就是要肯定给予、接受和回报这三重义务具有普遍性，是社会和人格的建构基础。加叶认为，莫斯对涂尔干的超越不只是中和了神圣与凡俗、社会与个体、正常与病态、社会学与心理学等各种二元对立，而且在于形成了一种理解社会行为和社会关系构成模式的新方案，从而打破了社会科学的两大基础范式——方法论的个体主义（individualisme méthodologique）和方法论的整体主义（holisme méthodologique）——对我们的遮蔽（所以礼物范式也被称为“第三范式”[le tiers paradigme]）。方法论的个体主义假定个体先于社会就被给定了，而且这个个体的天性无非就是自私自利、理性计算的。方法论的整体主义则假定社会关系在个体行动之前就已经存在，行动者被看作是既有模式或法则的执行者。这两种范式都无法就“社会纽带是如何形成的”这一问题给出令人信服的答案。而礼物范式则揭示出，社会纽带就肇端于“给予”这一行为，并由接受与回报的义务所维系。显然，礼物交换中，主动的给予并不一定能够得到回报，而且，在何时、何地、以何种方式得到多少回报也不确定。但是，人们在社会生活中必须承担这一风险，参与这一游戏。事实上，也正是在这种结构性的不确实性的条件下，信任才变得重要，社会纽带才可能成为集体良知的核心问题。换言之，社会合作的最初基础都是无条件的，因为要团结、要化敌为友就得懂得给予。当然，这并不意味着给予永远都是无条件的。随后的互动将决定是联盟还是冲突，以及联盟和冲突的形式和强度。

个体主义和整体主义的方法论绝不仅仅是社会科学的范式，它们同时也是政治的范式。就此而言，礼物范式的贡献在于提出了一种真正以社会为中心的整合观。在社会整合这个问题上，以个体主义为出发点的社会理论强调市场的“看不见的手”的调控作用，整体主义的政治话语则把公共生活的和谐寄托于国家的干预，把政治权力的稳定和扩张视为理所当然。这两种观点看似冲突，但它们同样都没有从社会本身出发考虑整合的条件和目的，而是以为，只要把社会化约为市场或国家就可以解决问题。对此，加叶提醒我们，莫斯的《礼物》是对“中间道路”的呼吁，即把由自愿奉献结成的义务之网看作社会整合的基础（Caillé，1996：35-37），而不是梦想到分立的个人利益或强制的国家监控中寻找社会的稳定与团结[③]。用莫斯的话讲，在礼物交换中，我们“能够发现建构我们社会的一方人性基石”；结合审美、政治、宗教、经济、人口等各种因素，指导公民在礼物交换所体现的“礼”与“义”的基础上建构共同的社会生活的艺术，才是真正的政治学（莫斯，2002：5、210）。

[①] 根据康德的说法（2005），“善意”是构成日常道德行为的条件。

[②] 这一刊物的名称表达了对莫斯的敬意，它同时也是法文“社会科学反功利主义运动”（Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales）的缩写。

[③] 这种中间道路也就是莫斯生前为之奋斗的“联合社会主义”（socialisme associatif），或者像道格拉斯所说的（Douglas，1990），是抵御功利主义和社会达尔文主义的、与“自由民主”（démocratie libérale）有所不同的“社会民主”（démocratie sociale）。有必要指出，莫斯并非只是一位“书斋中的人类学家”，他更是二十世纪初期法国社会主义运动的重要活动家，他生前撰写的政治评论现已由富尼埃编辑成一卷近 800 页的《政论集》（Mauss，1997）。

需要指出的是，这种以总体的社会事实和总体的人为中心的政治学并不是要否定市场和国家的作用，而只是要从社会本身的内在逻辑出发，把市场和国家纳入一种有意义的社会秩序。那么，什么是社会本身的逻辑？对此，礼物范式在三个层次上做出了回答（Caillé，2006：64-74）。首先，在一般社会学理论的层面上，礼物范式认为，只有联合、结盟才是社会的基础。强制之下没有联合，而自利者之间的结盟是肤浅的，或者说，并不是真正的合作——混融。当然，这绝不是要低估权力、物质利益的重要性，也不是要否认社会行动中存在着策略和计算，只相信和鼓吹一种单纯自愿的无功利的动机。礼物范式只是坚持，仅凭功利的交换或强制的分配无法建立起社会秩序所必须的团结，因为社会团结是离不开情感和道义的（即我们中文所说的"人情义理"）。其次，在主体理论的层面上，礼物范式意味着向他人开放恰恰是建构主体性的条件。正如我们前文所提到的，人只有在对他人的感激和承认当中，才能与他人一起"重新共同诞生"。加叶认为，在礼物关系中，自利和利他、自由和义务是同时存在的，任何一项都不可能化约、归并为另一项，这种多极性是礼物交换关系的基础。第三，在历史理论的层面上，礼物范式提供了一种观察社会演进的视角。加叶从礼物交换的角度区分了初级社会（société primaire）与次级社会（société secondaire）。在他看来，初级社会即家庭、协会、邻里、朋友、爱人的社会。在这个社会中，处于支配地位的是礼物关系，即给予、接受和回报的三重义务，此中的团结是一种亲密的团结。相反，市场、国家、企业、科学等等现代社会的发明则构成了次级社会的空间。在这个空间中，处于支配地位的是一种依据非人格的和功能分化的法则形成的社会性，其核心是效率。现代社会基本上是这两种社会的结合，礼物的法则并没有完全退出我们的生活。但加叶暗示，现代性的到临意味着礼物关系受到了非人格化的社会关系的威胁。

显然，礼物范式并不是那种可以直接套用在具体研究上的方法和程式，而是把握社会以及社会科学大方向的"元范式"。它不是价值中立（value-free）的，它具有自觉的道德关怀和政治诉求，尤其反对自由主义经济学的霸权及其功利主义的"经济人"观点对我们心灵的侵蚀。此种范式所体现的"为天地立心、为生民立命"的气概和抱负正符合涂尔干学派、或者说法国社会学的传统取向，也就是要让"社会科学"成为真正的"社会的"科学。但也正因为这种气概和抱负，礼物范式受到了两类矛盾的批评。一方面，那些总是要透过市场看待世界和生活的人认为，礼物范式出自一种没有用处的乌托邦想法，以礼物关系理解和构想社会根本是不现实的。另一方面，有些人承认礼物交换的社会意义，但他们觉得这个范式具有宗教色彩，甚至隐含了天主教或福音说的观念，而这类观念的现实化曾让人受害不浅（参见 Tarot，2008：797）。我们认为，前一类批评所涉及的主要不是知识的问题，它反映的是两种信念的冲突。由于对社会以及自我的实然基础和应然原则各有坚持，"经济人"的信仰者无法接受"社会人"的优先性，反之亦然。后一类批评的确指出了抱有社会关怀的学术研究应该谨慎的地方。不过，这种批评更多地体现了法国所特有的俗世主义（laïcisme）的略嫌过度的紧张。实际上，任何道德信念都难免某种宗教式的理想主义色彩。一定程度的超验性难道不正是具有道德关怀的社会学理论所必须承担的风险吗？超验性是一切道德规范的条件。应该承认，礼物范式具有超验性和规范性。归根结底，一种社会学理论是否具有超验色彩并不重要，重要的是这种理论能否向批判敞开，以及是否符合社会学的道德宗旨：维护人的尊严和社会团结。

## 四、礼物、宗教与社会

礼物范式本身绝非宗教的教条，但礼物交换与宗教生活的关系却极其复杂。在这一点上，加叶本人的立场是明确的俗世主义的。与古德利尔（Godelier，1996；古德利尔，2007）、斯居波拉（Scubla，1998）等人类学家的观点不同，加叶不认为神圣或者献祭是礼物的基础。加叶坚持礼物交换体系是

自明的，无需某种神秘的前提，更无需宗教的解释（Caillé，1996，2006：67）。因此，加叶对宗教现象似乎没有太多兴趣。但不可否认，礼物交换与宗教的关系值得深入研究。更重要的是，如前所述，莫斯的礼物研究和涂尔干的宗教研究所触及的实质上是同一个基本社会学问题，即人性/社会如何可能的问题。因此，经由礼物范式，再回过头来进一步讨论礼物与宗教的关系，不仅有助于我们深入理解莫斯与涂尔干的思想联系，也有助于我们在规范的层次上反思今天中国的宗教、社会与学术。

对宗教和礼物的研究通常有两种取径，一是廓清礼物交换的某种宗教原型，二是追踪礼物交换在宗教互动中的变形。就前一种取径而言，莫斯和于贝尔的《献祭的性质与功能》无疑是奠基之作（Mauss et Hubert 1899；莫斯、于贝尔，2007），在随后的一个世纪中引发了不少对献祭、供奉与礼物之间关系的分析。礼物是否源于献祭——这是一个至今仍可探讨的问题[①]。但是在我们看来，莫斯和于贝尔的研究的重要意义，首先在于指出了献祭的功能是沟通神圣与世俗、社会与个体。在一定程度上，这已经表露了二十多年后《礼物》的主题。可以认定，莫斯和于贝尔的研究成果已经影响到了涂尔干。在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干曾经简要地提到，献祭就是神圣本原与世俗的交流，是一种基于相互性的交换（*do ut des*），这种交换"明确表达了祭祀体系的机制，而且从更普遍的意义来说，它也体现了整个积极膜拜的机制"（涂尔干，1999：454-455）。当然，与后期的莫斯不同，涂尔干并不认为人神之间的礼物交流是社会建构的一种普遍形式，相反，他认为这种社会-神圣与凡俗-个体的沟通是与日常生活相对立的，是对日常生活的脱离。[②]

应该说，当莫斯和于贝尔撰写《献祭的性质与功能》的时候，他们也还没有把礼物交换提升到一般社会交换的高度，还只是从宗教出发研究礼物。直到《礼物》一文的发表，才开拓了从礼物的角度反观宗教的可能性。最近十几年中，礼物视角日益显露出它的创造性潜能，开启了一系列宗教社会学的新发现。例如，加叶的学生、研究涂尔干和莫斯的专家卡米耶·塔罗曾指出，天主教中的"恩典"（grâce）观念其实就是礼物观念极端化、普遍化和内在化的产物，是教会为了超越小共同体、在复杂社会中推行赠礼的义务而不断削弱对回礼的要求的结果（Tarot，1993）。在加州大学圣迭哥分校任教的法裔哲学家艾那夫（Hénaff，2000，2003）依据莫斯以及西班牙历史学家和法学家克拉维罗的研究（Clavero，1996）重新解读了韦伯。在他看来，新教资本主义精神与天主教资本主义精神的区别，就在于二者在恩典和慈善（charity）的问题上——也就是在赠礼实践的意义和形式上——发生了分歧，从而衍生出两种沟通经济与社会的模式。简而言之，新教在经济活动中清除了礼物关系，而天主教则坚持经济生活中的传统博爱（fraternité）伦理。意大利社会学家巴奇则通过对宗教"奇魅"（charisma，或译"卡里斯玛"）的研究指出，韦伯意义上的救赎资财（salvation goods）并非像宗教市场理论所假设的那样，只是由"供应方"生产和控制的，它完全可以由个体创造性地生产出来，然后作为礼物流通。因此，他认为在与奇魅相关的宗教互动中，未来的回报是被当作礼物期待的，是基于一种非功利的、无偿的逻辑的，而不是基于市场行为中的功利理性（Pace，2006）。同样，在最近关于一个台湾佛教团体的研究中，我们也把奇魅当作一种礼物关系的结构来看待，以此来解释新兴宗教中的集体宗教行为。事实上，奇魅就是"天赋"，就是"神"的"礼物"（gift of God），也就是"社会"的"礼物"，即领导者与追随者、个体与群体之间的互动，由于一系列社会-心理机制而产生的对特定人物与事件的神秘化/神圣化效果（Ji，2008）。

上述两种取径可以分别概括为"从宗教到礼物"和"从礼物到宗教"。但归根结底，它们都是在研究宗教中个别的礼物交换，而塔罗最近的研究（Tarot，2000，2008），可以说真正做到了在礼物范式下整体地把握宗教。塔罗把宗教现象分为上、中、下三个层次。宗教的上层主要是由神、鬼、灵

[①] 最近有关礼物与献祭的研究，参见 Hénaff，2002；Tarot，2008。

[②] 值得一提的是，社会与个体之间的沟通在莫斯的问题意识中始终具有核心地位，他的未完成的博士论文就是关于祈祷的（Mauss，1968/1909），而祈祷恰恰是个体与集体、世俗与神圣、信仰与仪式的中介。祈祷与礼物一样，都是创造、表达和维系期待的方式。

等不可见的存在构成的世界；宗教的中层是人类行动者的领域，人从不同角度、以不同方式涉入宗教信仰与实践，或强或弱地组织起来，举行仪式、传播神话，形成了一个宗教的可见世界；宗教的下层是隐而不彰的，但却是信仰、习俗和集体记忆的根基，这是一个有关神圣的无意识的层面，涉及到一些规则含混的实践、动机不明的禁忌和模糊暧昧的表象。单单这三个层次的划分并没有什么惊人之处，有趣的地方在于，塔罗籍此区分了三种理解宗教的方式。第一种方式是从宗教的上层出发来解释宗教的上、中、下三个层次，这就是对宗教的神话理解或神学理解；第二种方式是从宗教的中层出发来解释宗教的三个层次，这是对宗教的政治理解，也就是要把宗教现象放在宗教制度、国家、阶级、市民社会、工业社会等具有政治意涵的脉络中加以分析；从宗教的下层来解释宗教的三个层次的做法，则是涂尔干社会学的独特贡献。这第三种理解方式不仅将宗教社会学从神学中解放出来，而且也没有把宗教化约为权力、经济现象，而是直接深入到宗教的基础中去。这种基础并不专属于哪一种特定的宗教，甚至在经验上也是无法直接观察到的，但它却是宗教真正与众不同的地方，即关乎神圣的符号体系和实践以及由此维系的集体欢腾及社会建构。不过，塔罗并没停留在对涂尔干宗教研究的历史定位上面，更进一步，他从礼物范式的角度对宗教的三个层次提出了一种综合的理解：

> 看来各大宗教体系都或紧或松地将三种礼物体系勾连在一起。一个是在他方彼世与此世之间的垂直的（vertical）礼物流通体系，它涉及到令人不安的陌生而永恒的他者，直至有智慧的人类（Sapiens）和对纯粹超验的追寻。一个是在同侪、兄弟之间，在同一个部族的成员之间或同一群信仰者之间的横向的（horizontal）礼物体系，因为宗教对于群体身份认同的创建至关重要，而这个体系涉及的范围可以从一个氏族直到全人类。最后——也可以说是首要的——还有一个纵向的（longitudinal）礼物体系，它所遵循的是向后人传承的原则、向群体的祖先还债的原则或是忠诚的原则，简言之，也就是生者与死者之间的交换的某种原则。各宗教体系对某个轴心的拓展和限制的方式不同，尤其是它们将这三者拼织在一起的方式不同，而且还由于它们对每个轴心都赋予了特别的维度和重要性，所以各宗教体系才明显地相互区别开来。但最终，借助礼物，我们能够把握宗教体系的动态、运行和活动中的某种东西，而这种东西往往是宗教史或宗教社会学的研究所未能涉及的。（Tarot，2000：148）

那么，这种通常的宗教史和宗教社会学研究均未能涉及的东西究竟是什么呢？法国社会学家威莱姆对此给出了较为清晰的回答，并进一步阐释了礼物范式对于宗教研究的意义（Willaime，2003）。他指出，礼物范式下的宗教定义所揭示的正是宗教本身的独特实在。既有的研究对宗教的理解往往是化约式的，把宗教还原为功能、权力或商品，忽视了宗教所特有的符号厚度和历史深度。结果是，很多宗教研究不是在建构研究对象，而是在消解研究对象，专门去研究宗教中“非宗教的”部分，把宗教当作政治和经济的隐喻，把宗教社会学变成“宗教参与”的社会学。与之相反，三重礼物关系揭示了宗教的三个基本而独特的方面。首先，垂直的礼物体系道出了宗教权威的特殊性：在宗教中，信仰者首先要承认自己是被给予的，而后才能因为对他者的承认和感激而获得自由；其次，横向的礼物体系解释了宗教特殊的社会性：宗教结成的社会纽带首先不是基于功利理性的，而是基于礼物关系所要求的联盟和协作，正因如此，宗教才具有超强的凝聚力，能够激发出其他社会组织无法比拟的献身与团结；最后，纵向的礼物体系说明了为什么连续性始终是宗教的核心主题，因为宗教传承所遵循的正是具有生成性和延展性的礼物逻辑。

简言之，礼物关系说明了宗教之不可以化约的独特性，即涂尔干所说的宗教的那种“自成一类的力”。在这个意义上，我们可以说，礼物交换就是宗教生活的基本形式。图腾崇拜作为宗教生活的基本形式，乃是由于图腾是最简单的社会（即氏族）的共同表记，直接体现了“神圣”的来源。而礼物

交换作为宗教生活的基本形式的命题，则不是出自对宗教起源的分析，甚至也不是单纯出自对宗教事实的考察，而是出自对宗教的社会学条件的一种觉照。首先，这个命题既是从实践（praxis）出发理解宗教的，也是从意义（sens）出发理解宗教的，因为根据礼物范式，对于宗教而言至关重要的“意义”，就是在非功利的、相互性的社会交往中建立起来的。同时，这个命题也有助于我们超越宗教社会学中常见的功能论与实质论的二元对立。因为在此，宗教的功能就是要形成个体与集体的一种实质的联系，一种基于给予、接受和回报的自愿性义务的相互期待（即“良知”）。此外，礼物交换作为宗教生活的基本形式的命题既是描述性的，也是规范性的。我们能够在宗教中发现礼物，但现实的宗教关系绝非都是礼物关系。礼物关系意味着在物质和精神上因相互支持而共同安立（实-在），维系一种兼具义务和自由的可持续的主体间关系（信-任）。就此而言，可能威胁到宗教之神圣本质的从来都不是其现世取向，而是以宗教之名对礼物逻辑的背离，也就是对权力和功利的屈从，以及由此而生的狂妄与谄媚、贪婪和虚伪。

从涂尔干的宗教问题和莫斯的礼物交换出发，我们分析和比较了这两位社会学大师对“社会”的基本理解，最终，他们一脉相承的社会学发现可以用“礼物交换是宗教生活的一种基本形式”这个命题来概括。这个命题，既是一般社会学的，也是宗教社会学的——在某种意义上，涂尔干和莫斯的宗教社会学就是道德社会学，就是一般社会学。他们所奠定的这一研究传统，至今仍是帮助我们克服“专业化”的桎梏、真正理解和履践学术天职的宝贵资源。对于宗教社会学而言尤其如此。一方面，在分化了的复杂社会中，宗教仍然最集中地体现了礼物关系，反映了社会纽带的本质。面对权力和资本的支配，还有什么能比宗教中的慈悲和布施更能唤起我们对社会的信心呢？这或许正是宗教在现在和将来仍能成为社会学的一个中心议题的根本原因。但另一方面，现代社会已经不再是一个教会社会，普遍意义上的“宗教问题”——即人性与社会如何可能的问题——绝不是单纯的宗教制度所能解决的。这就是说，在现代社会中，社会纽带已经不能完全建立在共同体的集体无意识或纪律行为之上，它必须能够通过公开地理性反思，在“抽象社会”（李猛，1999）的层面上找到立足点。如何回应这一社会转折，从根本上决定了宗教社会学这一学科的前途。归根结底，宗教社会学的未来与具体宗教在当代世界的兴衰没有太大关系。作为一种关于社会表现和集体良知的科学，对既有事实的演变所做的技术性的描述和分析只是它的一小部分工作，这门科学的主旨，乃是借助对宗教现象的研究，运用理性为我们当下承当的生活找到道德的可靠之处。莫斯在《礼物》的结论中早就提醒我们：“仅仅观察事实还不够，还应该从中引出实践，推导出道德箴言”（莫斯，2002：190）。道德诉求绝不是宗教社会学的僭越。不懂得给予、接受和回报的宗教社会学不可能成为“社会的”科学；没有能力和勇气拒绝并揭露以各种面目欺世的社会达尔文主义和功利主义的宗教社会学将丧失其最终的正当性。就此而言，所有宗教研究者都应该牢记涂尔干的教诲：“没有给宗教研究带来一种宗教情感的人，根本就没有资格谈论宗教！”（涂尔干，2003：167）

**参考文献：**

皮埃尔·布迪厄，2003，《实践感》，蒋梓骅译，北京：译林出版社。
莫里斯·古德利尔，2007，《礼物之谜》，王毅译，上海：上海人民出版社。
伊曼努尔·康德，2005，《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社。
李猛，1999，《论抽象社会》，《社会学研究》第 1 期。
卡尔·马克思，1995，《关于费尔巴哈的的提纲》，《马克思恩格斯选集》第 1 卷，中央编译局译，北京：人民出版社。
马塞尔·莫斯，2002，《礼物：古式社会中交换的形式与理由》，汲喆译，上海：上海人民出版社。
马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔，2007，《巫术的一般理论　献祭的性质与功能》，杨渝东、梁永佳、赵丙祥译，桂林：广西师范大学出版社。
渠敬东，1999a，《涂尔干的遗产——现代社会及其可能性》，《社会学研究》第 1 期。
—— 1999b，《缺席与断裂：有关失范的社会学研究》，上海：上海人民出版社。
孙帅，2008，《神圣社会下的现代人——论涂尔干思想中个体与社会的关系》，《社会学研究》第 4 期。

爱弥尔·涂尔干（迪尔凯姆），1995，《社会学方法的准则》，狄玉明译，北京：商务印书馆。
—— 1999，《宗教生活的基本形式》，渠东、汲喆译，上海：上海人民出版社。
—— 2000，《社会分工论》，渠东译，北京：三联书店。
—— 2001a，《职业伦理与公民道德》，渠东、付德根译，上海：上海人民出版社。
—— 2001b，《道德教育》，陈光金、沈杰、朱谐汉译，上海：上海人民出版社。
—— 2002，《社会学与哲学》，梁栋译，上海：上海人民出版社。
—— 2003，《乱伦禁忌及其起源》，汲喆、付德根、渠东译，上海：上海人民出版社。
爱弥尔·涂尔干、马塞尔·莫斯，2000，《原始分类》，汲喆译，上海：上海人民出版社。
Bourdieu, Pierre 2004, “Marcel Mauss, aujourd’hui : Présences de Marcel Mauss.”*Sociologie et sociétés* 36(2).
Caillé, Alain 1996, “Ni holisme ni individualisme méthodologiques : Marcel Mauss et le paradigme du don.” *La revue du MAUSS* 8.
—— 2000, *Anthropologie du don*. Paris : Desclée de Brouwer.
—— 2004, “Marcel Mauss et le paradigme du don.” *Sociologie et sociétés* 36(2).
—— 2006, “Le don entre science sociale et psychanalyse. L’héritage de Mauss jusqu’à Lacan.” *La revue du MAUSS* 27.
Clavero, Bartolome 1996, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*. Paris : Albain Michel.
Douglas, Mary 1990, “Forword: No Free Gifts.” In Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
Durkheim, Émile 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : Félix Alcan.
—— 1975/1913, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine.”*Textes, II. Religion, morale, anomie*. Paris : Minuit.
—— 1999/1895, *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : PUF, 5e édition.
Fournier, Marcel 1994, *Marcel Mauss*. Paris : Fayard.
Godelier, Maurice 1996, *L’énigme du don*. Paris : Fayard.
Hénaff, Marcel 2000, “L’éthique catholique et l’esprit du non-capitalisme.”*La revue du MAUSS* 5.
—— 2002, *Le prix de la vérité. Le don, l’argent, la philosophie*. Paris : Seuil.
—— 2003, “Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism.” In *Archives européennes de sociologie* 44(3).
Ji Zhe 2008, “Expectation, Affection and Responsibility: The Charismatic Journey of a New Buddhist Group in Taiwan.” In *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 12(2).
Karsenti, Bruno 1994, *Marcel Mauss. Le fait social total*. Paris : PUF.
Lévi-Strauss, Claude 1985, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss. ” In Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF, 9e édition.
Mauss, Marcel 1925, “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques. ” *Année sociologique*, n.s. I.
—— 1954, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West.
—— 1968/1909, “La prière.” *Œuvres*, *I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Minuit.
—— 1969a/1934, “Débat sur les fonctions sociales de la monnaie.”*Œuvres*, *II. Représentations collectives et diversité des civilisations*. Paris : Minuit.
—— 1969b/1927,“Division et proportions de divisions de la sociologie.” *Œuvres*, *III. Cohésion sociale et divisons de la sociologie*. Paris : Minuit.
—— 1969c/1931,“La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires.” *Œuvres*, *III. Cohésion sociale et divisons de la sociologie*. Paris : Minuit.
—— 1969d/1934, “Fragment d’un plan de sociologie générale descriptive.” *Œuvres*, *III. Cohésion sociale et divisons de la sociologie*. Paris : Minuit.
—— 1985/1924, “Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie.” *Sociologie et anthropologie*. Paris : PUF, 9e édition.
—— 1990, *The Gift: The Form and Raison of Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
—— 1997, *Ecrits politiques*, Textes réunis et présentés par Marcel Fournier. Paris : Fayard.
Mauss, Marcel et Hubert, Henri 1899, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.” *Année sociologique* II.
Pace, Enzo 2006，“Salvation Goods, the Gift Economy and Charismatic Concern.” In *Social Compass* 53 (1).
Papilloud, Christian 2002, *Le don de relation. Georg Simmel – Marcel Mauss*. Paris : L’Harmattan.
Scubla, Lucien 1998, “Fonction symbolique et fondement sacrificiel des sociétés humaines.”*La revue du Mauss* 12.
Simmel, Georg 1908, “Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?” *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot Verlag.
—— 1910, “How is Society Possible?” *American Journal of Sociology* 16.
—— 1999, “Excusus sur la question : comment la société est-elle possible ?” *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*. Paris : PUF.
Steiner, Philippe 2001,“Religion et économie : Mauss, Simiand et le programme durkheimien.” *Revue française de sociologie* 42(4).
Tarot, Camille 1993,“Repères pour une histoire de la naissance de la grâce,” *La revue du MAUSS* 1.
—— 1999, *De Durkheim à Mauss : l’invention du symbolique*. Paris : La découverte/M.A.U.S.S..
—— 2000, “Gift and Grace: A Family to be Recomposed?” In Antoon Vandevelde (ed.), *Gift and Interest*. Leuven: Peeters.
—— 2008, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris : La découverte/M.A.U.S.S..
Willaime, Jean-Paul 2003, “La religion : un lien social articulé au don.” *La revue du MAUSS* 22.

作者单位：法国社会·宗教·俗世性研究所(GSRL)/
法国国家科学研究中心(CNRS)
责任编辑：谭 深

## Gift Exchange as an Elementary Form of Religious Life

*Ji Zhe*

**Abstract:** With his study on gift exchange, Mauss not only transcended the dichotomy between the sacred/society and the profane/individual that haunted Durkheim's social theory, but also reconciled the desirability and obligation of moral acts, and revealed the logics of the foundation and durability of social bonds. In this way, he better answered how society/human nature is possible - a question with which Durkheim's sociology of religion was primarily concerned. Furthermore, as contemporary interpretations showed, the gift paradigm gives us a deeper insight into the irreducible specificity of religion, namely, in Durkheim's words religion's "force *sui generis*". In a sense, Mauss's *The Gift* could be read as a response to or a rewriting of Durkheim's *The Elementary Forms of Religious Life*; or briefly, gift exchange is an elementary form of religious life.